

Dariusz Grzonka

INDYWIDUALNA TOŻSAMOŚĆ W SPOŁECZEŃSTWIE WIELOKULTUROWYM

W jednym z popularnych dowcipów znaleźć można wyliczankę puentującą dylematy współczesności:

Jeżeli:

- możesz rozpocząć dzień bez kofeiny,
- zawsze możesz być radosny i nie zwracać uwagi na niedogodności,
- nie zwracasz ludziom głowy swoimi problemami,
- możesz każdego dnia jeść to samo i być za to wdzięcznym,
- nie obwiniasz innych za coś, co nie idzie po twojej myśli,
- nie musisz kłamać,
- radzisz sobie ze stresem bez wspomagaczy,
- zasypiasz bez tabletek,
- jesteś zadowolony ze swojego życia seksualnego,
- odczuwasz nieprzepartą radość na widok przyjaciół, sąsiadów, członków własnej rodziny,
- nie odczuwasz lęków związanych z przyszłością,
- nie obawiasz się utraty pracy, ani też pogorszenia sytuacji materialnej,
- nie zwracasz uwagi na kolor skóry, orientację seksualną, przekonania religijne czy polityczne ludzi,
- guzik cię obchodzi kryzys finansowy, to ... właśnie osiągnąłeś poziom rozwoju swojego psa.

Sednem przywołanego tu żartu jest zbudowanie pozytywnej wizji życia codziennego przy jednoczesnym odniesieniu do losu bezrozumnego zwierzęcia, innymi słowy, relacje międzyludzkie oparte na zasadach dobrego współżycia (życie oparte o kryterium prawdy, dystans i poczucie humoru, tolerancja oraz poszanowanie dla odmienności) stają się prześmiewczym komentarzem codzienności. Możliwość budowania postulatów etycznych uwzględniających różne perspektywy i kulturowe mody nie jest najważniejszym, ale na pewno zauważalnym elementem współczesnej geografii myśli. Jako geografię myśli należy rozumieć kulturowo uwarunkowane sposoby percepcji świata, zarówno w jego całościowym aspekcie (poszukiwanie sensu, określenie prymarnych zasad zachowania), jak i w skali mikro, zogniskowanej na jednostkowej egzystencji.

Nasycenia „ja” i tożsamość ułamkowa

Kenneth J. Gergen, analizując dynamikę pojęcia „ja” we współczesnej kulturze, wymienił między innymi próby konceptualizacji indywidualnej tożsamości, które po raz pierwszy pojawiły się dopiero w drugiej połowie XX w. Przeczytać zatem można o niskiej samoocenie, o człowieku zewnętrźnie kontrolowanym, przygnębionym, zestresowanym, i wypalonym, o typie kompulsywnym, autorytarnym, o zjawisku kryzysu tożsamości i wielu innych ujęciach kategorii „ja”, przede wszystkim w zakresie wpływów kultury postmodernistycznej. Wymienione symptomy kryzysu Gergen odniósł do koncepcji nasycenia „ja”, czyli poddania poczucia indywidualnej, jednostkowej tożsamości presji czynników zewnętrznych lokowanych w nowych formach komunikacji¹. Zjawisko nasycenia „ja” znamionuje nie tylko kryzys tradycyjnych form jednostkowej ekspresji, ale również odnosi się w szerszej perspektywie do funkcjonowania społeczeństwa wielokulturowego, rozumianego jako wspólnota wielu modeli i stylów życia, nierzadko traktowanych jako tymczasowe zamienniki tradycyjnych ról społecznych. Można więc wskazać na te elementy, które łączą Gergenowską diagnozę współczesnej tożsamości z nowymi koncepcjami rodziny i życia wspólnotowego. U Gergena pojawia się między innymi koncepcja związku ułamkowego, który budowany jest wokół wyizolowanych aspektów własnej egzystencji. Napisał on:

Z bólem odkrywamy, że stare rytuały powiązań – głęboka i trwała przyjaźń, zaangażowana bliskość i nuklearna rodzina – ustępują temu, co „wydaje się” być tego typu związkiem².

Ułamkowość oznacza specjalizację, która zachodzi w sferze okazywania i przeżywania emocji, po części definiuje teatralizację zachowania stanowią-

¹ K. J. Gergen, *Nasycone „ja”*. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym, Warszawa 2009, s. 42.

² *Ibidem*, s. 216.

cego formę przedstawienia, nie zaś autentycznego uczestnictwa. Kultura staje się miejscem spotkania wielu różnych wzorów życia, których współcześnie nie można już hierarchicznie wartościować przez odniesienie do narodowej tradycji. Kultura nasycona nowymi technologiami oferuje odbiorcom szeroki zakres reprezentacji „ja”, w tym również tych, których rodowód zakorzeniony jest w odmiennych od zachodniego stylach myślenia³.

Manifestacje obcości w ujęciu Hajime Nakamury

Kultury wpływają na styl myślenia potwierdzając nie tylko wzory zachowania w jego aspekcie pozytywnym – jako aprobowanego modelu życia jednostkowego i społecznego, ale również w negatywnym – przez stworzenie sugestywnej matrycy obcości. Hajime Nakamura wskazał między innymi istnienie takiej formy kontaktu międzykulturowego, dla której płaszczyzną spotkania nie będą wytwory kulturowe, w bardzo szerokim tego słowa znaczeniu, ale manifestacje wzajemnie generowanej obcości.

Współczesny badacz wyciąga wnioski dotyczące systemu myślenia danego ludu, posługując się metodą porównawczą, której podstawą są formy językowe, logika i ogólne zjawiska kulturowe. Istnieją jednak narody, które w swojej historii objaśniają własny system myślenia, odmienny od sposobu rozumowania innego ludu.

Doprowadziło go to do bardziej ogólnego wniosku:

Spółeczności nie czynią tego bezpośrednio i bez zastrzeżeń, skupiają się raczej na krytykowaniu „obcego” systemu, wybieraniu zeń odpowiadających im elementów i przekształcaniu go w procesie asymilacji⁴.

Wzajemne oddziaływanie kultur przebiegać może nie tylko przez bliskie sąsiedztwo, widziane przez terytorialną styczność granic; to nie tylko kwestia migracji i sposobów adaptowania się przybyszów do nowej rzeczywistości, ale również zapośredniczenie medialne w obrębie kultury popularnej i wizualnej, dominujących przecież we współczesnym świecie informacji. Te same elementy odnaleźć można w bardziej szczegółowych aspektach kontaktu: model rodziny i postawy etyczne praktykowane przez „nowych przybyszów” funkcjonują w postulowanym podwójnym oglądzie, przez odniesienie ich do wzoru własnej kultury narodowej, ale również w odniesieniu do posiadanych wyobrażeń zbudowanych wokół stereotypowych obrazów odmienności.

Prezentowane rozważania odwołują się do publicystycznych wizji społeczeństwa wielokulturowego – w aspekcie polityki rodzinnej i etycznej, przede

³ *Ibidem*, s. 258–259.

⁴ H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu*, red. P. P. Wiener, Kraków 2005, s. 27.

wszystkim opierając się na studiach antropologicznych i politologicznych z zakresu wielokulturowości, których przedmiotem jest różnie waloryzowana kwestia tożsamości jako konsekwencji zetknięcia się różnych modeli życia wspólnotowego. Za Adamem Kuperem stwierdzić można, że kultura w swoim najbardziej podstawowym znaczeniu jest sposobem mówienia o zbiorowych tożsamościach⁵. Kultura jako model działania opiera się na zrozumieniu przemian, które zachodzą w zachodnim współczesnym społeczeństwie konsumenckim⁶. Percepcja odmienności – w tym również „innych”, a raczej alternatywnych stylów życia, kategoria czasu – w tym wyobrażenie o przyszłości społeczeństwa wielokulturowego, medialny i popularny obraz społeczeństwa wielu wzorów, przynależą do głównych przedmiotów niniejszych rozważań.

Spotkanie z „odmiennością”: Bernhard Waldenfels i Arjun Appaduri

Niemiecki filozof Bernhard Waldenfels zwrócił uwagę na kwestię „obcości” i jej kulturowej percepcji, jako czynników konstytuujących doświadczenie człowieka w szybko zmieniającym się świecie. Można wyróżnić trzy poziomy rozumienia obcości, które jednocześnie generować będą odmienne formy reakcji na pojawienie się czynników burzących tradycyjne uniwersum:

Obce, po pierwsze, jest coś, co występuje poza własnym obszarem, jako zewnętrzne, co przeciwstawia się wewnętrznemu. [...] Obce, po drugie, jest to, co należy do innego [...], w przeciwieństwie do własnego.

Ta część wstępnej typologizacji uzupełniona została przez Waldenfelsa o pojęcia alienacji, eksterioryzacji oraz wyobcowania. Ostatnim elementem będzie wskazanie na obcość jako element przeciwstawiany swojskości, czyli opisująca rzeczy, osoby i sytuacje osobliwe, odmienne, dziwaczne⁷. Waldenfels (za Michelem Foucaultem) zastosował maksymę: „Ile porządków, tyle obcości” wskazując, że dystynkcją współczesnego społeczeństwa jest dążenie do funkcjonalizacji, która obejmuje również postulowane przez niego porządki życia. „Kształtują się sfery obcości, które w miarę poszerzania się sięgają od obcego środowiska i obcej prowincji, poprzez zagranicę, aż do obcej kultury”⁸. Aspekty obcości w codziennym doświadczeniu, widziane przez pryzmat języka można sprowadzić do trzech wymiarów: miejsca, posiadania i rodzaju⁹. Jednocześnie wzajemnie się one warunkują, można zatem mówić o istnieniu topologii obcości, której najbardziej uderzającą cechą będzie fizyczność i bezpośredniość kontaktu.

⁵ A. Kuper, *Kultura model antropologiczny*, Kraków 2005, s. 5.

⁶ *Ibidem*, s. 200–201.

⁷ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, Warszawa 2009, s. 109–110.

⁸ B. Waldenfels, *Topografia obcego: studia z fenomenologii obcego*, Warszawa 2002, s. 32.

⁹ *Ibidem*, s. 153.

Nie jest to fantazmat, ani wyobrażenie, ale reakcja na zetknięcie się z kompletnie odmienną rzeczywistością, która wkraczając w „nasz” świat, wymusza konieczność powtórnego zdefiniowania tego, co „nasze”, tego, co „swoje”¹⁰.

Filozoficzne rozważania na temat ksenologii – nauki o „obcym”, mają dla nauk społecznych podstawowe znaczenie, gdyż opisują stopniowy rozpad tradycyjnych struktur: społecznych, mentalnych i egzystencjalnych oraz proces znikania tego, co dotąd uchodziło za obce, inne czy wrogie. W rezultacie obie skrajne wartości rozkładają się na szereg tworów hybrydycznych, współtworząc obraz rzeczywistości, której nie można już sprowadzić do prostego, binarnego modelu opartego na rywalizacji i wrogości. Georg Simmel w eseju o *Obcym* napisał, że obcy względem grupy to ten, kto „dziś przychodzi a jutro zostaje”, jest wędrowcem, który przynosi z sobą nie tylko „nowości”, ale również zagrożenia¹¹.

Tak rozumiana obcość staje się wyzwaniem dla świata „swojskiego”, zbudowanego wokół wartości tradycyjnych i narodowych, który w sytuacji przenikania się kultur bywa konfrontowany nie tylko z nowymi modelami działania, ale przede wszystkim z hybrydycznymi stylami życia. Arjun Appadurai dostrzegł w tym znamiona przemocy – w tym etnicznej – której źródeł należy doszukiwać się w poczuciu utraty spójnej i opartej na stałych regułach wizji świata. Inność przynosi z sobą niepewność co do własnego miejsca w uporządkowanym świecie:

[...] mniejszości są punktem zapalnym wielu niepewności, które pośredniczą między życiem codziennym a jego szybko zmieniającym się globalnym tłem. Przez swój mieszany status wytwarzają one niepewność dotyczącą narodowego ja i narodowego obywatelstwa. Ich prawnie dwuznaczny status jest źródłem nacisków na porządek ustrojowy i prawny. Ich ruchy zagrażają ochronie granic. Ich transakcje finansowe zacierają linie podziału między gospodarkami narodowymi oraz między transakcjami przestępczymi a legalnymi. Ich języki podsycają troskę o narodową spójność kulturową. Ich style życia są łatwym sposobem na rozładowywanie rozpowszechnionych napięć społecznych¹².

W rezultacie idea państwa narodowego i wartości związanych z kultem tradycji ulega zanegowaniu przez sam kontakt z kulturową odmiennością. Społeczeństwo „przyjmujące” wyraża i potwierdza gotowość przyjmowania jednostek oraz poszanowania ich indywidualnych życiowych strategii, ale taką samą tolerancją raczej nie wykazuje się w odniesieniu do „zbiorowego” obcego. Autor *Strachu przed mniejszościami* ujął to dosadnym stwierdzeniem, że nowi przybysze są potrzebni, by walczyć w naszych wojnach i sprzątać nasze latryny¹³.

Podobnie jak w typologii Waldenfelsa, obcość budzi z jednej strony fascynację odmiennością, z drugiej ułatwia stygmatyzację całych grup społecznych uznawanych za „obce” i niebezpieczne. Procesy globalizacji sprzyjają intensy-

¹⁰ *Ibidem*, s. 22–23.

¹¹ *Ibidem*, s. 36.

¹² A. Appadurai, *Strach przed mniejszościami: esej o geografii gniewu*, Warszawa 2009, s. 50.

¹³ *Ibidem*, s. 49.

fikacji obu komponentów obcości, zatem fascynacja i lęk zaczynają dominować w społecznej percepcji grup mniejszościowych. Zmieniająca się struktura społeczna, ale również obowiązujące wzorce zachowania i normy kulturowe domagają się nowych sposobów manifestacji, realizujących się w poczuciu przynależności i tym, co w obrębie studiów postkolonialnych nazywa się „kreowaniem wspólnoty”. Teoretycy tejże orientacji badawczej podkreślają, że jeżeli mówi się o istnieniu więzi narodowej, to obok elementów racjonalnych, jej formę czy też koloryt kształtują irracjonalne elementy, znamionujące ucieczkę od nowoczesności w stronę utopii narodowych i społecznych. Systemów zakorzenionych w tradycji, religii oraz historii – rozumianych jako zamknięte systemy – których się nie modyfikuje (zostały odziedziczone), nie uwspółcześnia (są z definicji uniwersalne) i nie porównuje z innymi, gdyż pośrednio oznaczałoby to ich równoważność.

Zaistnienie w tradycyjnym uniwersum elementów, które podważają jego sensowność, prowadzi do ujawnienia się elementów irracjonalnych, opierających się na wierze w „świętość”, „niezmienność” czy „prawdziwość” stylu życia opartego na wzorze własnej kultury i niemalże mechanicznie przeciwstawianego kulturze diasporycznej¹⁴.

Nowe mobilności i nowe tożsamości w epoce „czasu plemion”

W dyskursie postkolonialnym, którego przedmiotem są kultury postnarodowe, transnarodowe, hybrydyczne i kreolskie, pod pojęciem diaspor rozumie się różnego rodzaju formy przemieszania kulturowego¹⁵. Michel Maffesoli na określenie nowych mobilności społecznych, ekonomicznych i kulturowych użył metafory „czasu plemion”, współczesnego neotrybalizmu, którego specyficznym rysem jest życie wspólnotowe oparte na powszechnie podzielanych i nierzadko skrajnych emocjach. Instytucje społeczne realizują się w wizji Maffesoliego przez budowanie zamkniętych dla osób postronnych, obcych, innych systemów sieci, których suma stanowi obraz społeczeństwa. W dobie ponowoczesnej dezaktualizacji ulegają pojęcia jednostki i indywidualizmu, które podporządkowane zostają temu, co autor *Czasu plemion* nazwał myśleniem klanowym, zbudowanym na opoście klientyzmu, pokrewieństwa, narodowości, języka, stylu życia – co zawiera się w ogólnej formule tożsamości zbiorowej. Jak dowiódł Maffesoli, zachodni styl życia nie jest stylem uniwersalnym, a pojawienie się nowych elementów kulturowych będzie jeszcze jednym rozsądnikiem społeczeństwa. Skoro tożsamości zbiorowe żywią się emocjami, to kontakt pomiędzy społecznościami będzie

¹⁴ O postkolonialnych krytykach państwa narodowego i relacjach pomiędzy kulturą dominującą a napływową zob.: L. Gandhi, *Teoria postkolonialna*, przeł. J. Serwański, Poznań 2008, s. 95–110.

¹⁵ *Ibidem*, s. 118.

konfliktem, którego siłą sprawczą będą czynniki irracjonalne¹⁶. Precyzując swoje stanowisko, opisał nowy świat wartości słowami:

W kotłach kultury, jakimi są współczesne megalopolis, nie da się dłużej negować Obcego ani zaprzeczać jego roli [...]. Wszystko to jest przeżywane w małych grupach, w zróżnicowany sposób, nie zależy od konkretnej więzi i nie odsyła do ujednoliconych reprezentacji, dlatego też wyklucza jednowymiarowe wyjaśnienie. Wartości *Aufklärung*, które – wyeksportowane – stały się modelem dla całego świata, wydają się na wyczerpaniu.

Dodał także:

Widzimy, jak ich miejsce, podobnie jak w innych okresach w dziejach, zajmuje wrzenie społeczne, sprzyjające zawirowaniom, rozpuszczaniu się i mieszanu się Wschodu i Zachodu. Jednym słowem mamy politeizm wartości [...]. Barbarzyńcy są już w naszych murach¹⁷.

Polikulturalizm opisuje nie tylko kulturowy tygiel mieszających się i zarazem rywalizujących ze sobą tożsamości zbiorowych i zwyczajów, ale również określone konceptualizacje społeczne, które zaistnieją w politycznych projektach budowy społeczeństwa wielokulturowego. Kolejne pojęcia – metafory zaczerpnięte z bogatego uniwersum Maffesoli, takie jak „mgławicowość uczuć” i „anamneza”, pozwalają na uchwycenie dynamiki tożsamości i przeniesienie samej analizy na poziom konfliktów kulturowych. Anamneza to proces przypominania, a raczej odzyskiwania pierwotnej wiedzy, która pozwala społeczeństwu odzyskać żywotność i aktywność, gnuśniejąca cywilizacja potrzebuje barbarzyńców, aby ją zregenerowali¹⁸. Innymi słowy, imigranci wnoszą gmach dobrobytu, utrzymując odpowiedni poziom rozwoju ekonomicznego państwa i poprzez asymilację zatracają cechy barbarzyństwa. „Mgławicowość uczuć” odsyła z kolei do wizji rzeczywistości, jako przestrzeni zagospodarowanej przez raczej nietrwałe manifestacje wrażliwości, emocji, intymności, gdzie dominują krótkotrwałe związki, dobrowolne stowarzyszenia, negocjowane z otoczeniem tożsamości. To wspólnota wyobrażeń i uczuć generuje poczucie przynależności, ale jednocześnie jest ona nietrwała i zmienna¹⁹.

„Mgławicowość uczuć” przypomina rodzaj sieci utrzymującej w ryzach społeczeństwo, jest zakotwiczona w sferze medialnej, która żywi ją wygenerowanymi obrazami obcości. Z chwilą, kiedy zaczynają dominować metafory wrogości, można mówić o symptomach wojen kulturowych zbudowanych wokół skrajnych ekspresji emocji. Dla Charlesa Taylora będzie to sfera współczesnych imaginariów społecznych, czyli sposobów, w jaki ludzie wyobrażają sobie swoją

¹⁶ M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, Warszawa 2008, s. 11–19.

¹⁷ *Ibidem*, s. 167.

¹⁸ *Ibidem*, s. 165.

¹⁹ *Ibidem*, s. 116–120.

społeczną egzystencję oraz to, co warunkuje tego typu wyobrażenia. Imaginarium społeczne tylko incydentalnie posługuje się teoriami naukowymi czy innymi weryfikowalnymi formami ekspresji, dominują w nim obrazy, mity, ale również sny i inne formy irracjonalności (przesady, stereotypy), które społeczność przyjmuje jako pewnik²⁰. Imaginarium łatwo ulega modyfikacjom pozostając w kręgu oddziaływania emocji – i tych jednostkowych – i przede wszystkim będących częścią doświadczenia zbiorowego. Strach i obrzydzenie wyznaczają bardzo charakterystyczny zestaw ikon lęku odczuwanego względem obcych i wartości, które im się przypisuje. *Wytępić cale to bydło* – to nie tylko zbiorczy tytuł esejów Svena Lindqvista, ale jednocześnie drastyczny sposób obrazowania różnicy kulturowej, której mechanizmem będzie podyktowana poczuciem wyższości przemoc etniczna²¹.

Tożsamości indywidualne i zbiorowe w dobie wielokulturowości

Trybalizm Maffesoliego, ksenologia Waldenfelsa, imaginaria społeczne Taylora, nasycone „ja” Gergena – przywołane dotąd conceptualizacje obcości i jej związku z tożsamością, a w szerszej perspektywie ze stylami życia – będą uchwytne w innym kontinuum teorii wyznaczonych przez badania empiryczne i projekty polityczne, przede wszystkim Samuela Huntingtona i Francis Fukuyamy.

Spółczesność wielokulturowa zbudowana wokół postulowanej idei tolerancji i poszanowania dla odmienności jest jednym z kluczowych elementów współtworzących rzeczywistość późnej nowoczesności. Przenikanie się kultur przybierać może różnorodne oblicza, poczynając od podnoszonego przez Huntingtona zderzenia cywilizacji zmierzających w stronę konfrontacji nie tylko idei, ale również stylów życia i narodów, przez fascynację odmiennością, która w przypadku Orientu znalazła swojego badacza w osobie Edwarda Saida, wreszcie w postaci określonych strategii politycznych i integracyjnych mieszczących się w szerokiej formule wielokulturowości jako formy organizacji życia społecznego i politycznego. Określone stanowiska badawcze stanowią ekspozycje bardziej ogólnych wizji przyszłości, oto z jednej strony jest Francis Fukuyama głoszący ideę końca historii, czyli uchwytne w czasie uniwersalistycznego triumfu zachodniego stylu demokracji. Po drugiej stronie barykady mieszczą się zwolennicy poglądów Samuela Huntingtona wieszczącego katastroficzną wizję zderzenia cywilizacji, w której Orient, Wschód i świat islamu staną naprzeciwko świata zachodniego. Konsekwencją przyjęcia stanowiska Fukuyamy będzie uznanie, że amerykańizacja kultury – jako napędzająca proces globalizacji – dokona ostatecznej unifikacji stylów życia poddanych presji kultury popularnej.

²⁰ C. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Kraków 2010, s. 37 i nast.

²¹ Zob.: S. Lindqvist *Wytępić cale to bydło*, Warszawa 2009.

Można stwierdzić, że wiele spośród unifikujących trendów kultury zachodniej obserwowanych jest poza swoim naturalnym matecznikiem. Harold Stevenson wraz z grupą badaczy, przez ponad dekadę, poczynając od połowy lat 80. XX w. – analizował wzory wychowania chińskich dzieci na przykładzie uczniów pekińskich szkół elementarnych. W połowie lat 80. matki zapytane o to, jak wyobrażają sobie przyszłość dzieci oraz jakie cechy powinno posiadać ich dziecko, tak by zapewnić sobie życiowy sukces, wskazywały, że prawdziwym sukcesem będzie umiejętność życia w harmonii z innymi. Ich odpowiedzi wskazywały na silny związek z tradycją i takim samym stylem życia. Po dekadzie odpowiedzi chińskich matek zasadniczo nie odbiegały od oczekiwań Europejsek. Podkreślano, że szkoła ma wpoić dzieciom umiejętność samodzielnego życia opartego na zasadach indywidualizmu, wskazywano na rolę kompetencji zawodowych – w tym biegłości w zakresie języków obcych – przy jednoczesnym lekceważeniu tradycyjnych wzorów wychowania. Richard Nisbett z Kaiping Peng i Nancy Wong porównali status tzw. wartości zachodnich w życiu nastolatków i studentów ze Stanów Zjednoczonych oraz Chin, dochodząc do wniosku, że wiele wartości zachodnich jest o wiele bliższych chińskim nastolatkom niż ich amerykańskim rówieśnikom. Dotyczyło to tak kluczowych kwestii, jak stosunek do tradycji, szacunek względem rodziny, osób starszych czy autorytetów. Jak dowodzi Nisbett, okazało się, że po blisko dekadzie od badań Harolda Stevensona, zmiana percepcji wartości tradycyjnych była wręcz szokująca. Okazało się, że studenci uniwersytetu w Michigan darzą znacznie większą estymą osoby starsze i własnych rodziców, niż było to w przypadku ich chińskich rówieśników. Nie trzeba dodawać, że badacze spodziewali się wyników zupełnie odmiennych, stereotypowo postrzegając Chiny jako ostoję tradycji, a Stany Zjednoczone jako symbol nowoczesności. Po przeprowadzeniu wywiadów, w których respondenci odnosili się do wybranych scenariuszy życiowych okazało się, że wyposażenie kulturowe mimo wszystko okazało się nad wyraz trwałe i wbrew wcześniejszym deklaracjom, obie nacje udzielały odpowiedzi zgodnych z dominującymi w danych krajach wzorami. Otwartość i przywiązanie do tradycji były wartościami deklarowanymi, na które wpływały wzorce popkulturowe. Jednakże nie modyfikowały one trwale podstawowego kulturowego wyposażenia²².

Wielokulturowość, podobnie jak i inne pojęcia podatne na presję ideologiczną, przynależy do kategorii słów pułapek, zdolnych do pochwycenia i zawłaszczenia wyobraźni, używanych – podobnie zresztą jak terminy: globalizacja, druga nowoczesność czy hipernowoczesność – jako swoiste słowa klucze otwierające drzwi do świata, którego biegunami będą strach przed odmiernością – postrzeganą jako wyzwanie dla wszystkiego, co wiąże się z tradycyjnym uniwersum określonym przez idee narodowości, tradycji, moralności i rodziny.

²² R. E. Nisbett, *The Geography of Thought How Asians and Westerners Think Differently... and Why*, New York–London–Toronto–Sydney–Singapore 2003, s. 220–222.

I drugim biegunem, określonym przez pragnienie amorficznego roztopienia się w nowoczesności pulsującej wielobarwnym tłumem przemierzającym kosmopolityczne miasta Zachodu.

Kiedy mowa jest o społeczeństwie wielokulturowym, człowiek podświadomie staje się zakładnikiem własnych wyobrażeń i doświadczeń związanych nie tylko z percepcją świata i stosunkiem do odmienności, ale również wyobrażeń związanych z przyszłością. Tym sposobem prekognicja jako swoista historii przyszłości rzutuje na ocenę wydarzeń teraźniejszych, co w przypadku sporów o wartości etyczne, o pożądany model rodziny i kształt społeczeństwa skutkuje oceną, w której stanowiska światopoglądowe uwikłane są w różnorodne dyskursy czasowe. Mówiąc o teraźniejszości projektuje się ją w przyszłość, mówiąc o przeszłości widzi się ją w teraźniejszym działaniu. Przekładając to na poziom rozważań związanych z życiem prywatnym, otrzymuje się dwie postawy uwikłane w swoiste metafory czasu, kiedy stanowisko konserwatywne odnosi się do kultywowania wartości tradycyjnych w społeczeństwie późnej nowoczesności oraz stanowisko przeciwne, które określić można jako postmodernistyczne charakteryzujące się radykalnym odwrotem od historii i przeszłości. Teraźniejszość staje się płynna, a wraz z nią dotychczasowe zasady, modele i formy życia, które poddane zostają presji wartości merkantylnych i konsumenckich. W *Konsumowaniu życia* Zygmunt Bauman scharakteryzował to zjawisko słowami:

Niestabilność pragnień i nienasyconosc potrzeb oraz wynikająca z nich skłonność do natychmiastowej konsumpcji i natychmiastowego pozbywania się jej przedmiotów, dobrze współgra z nową płynnością otoczenia, w które wpisane są dążenia życiowe i w których życie ma w przewidywalnej przyszłości przebiegać²³.

Czas społeczności przestaje płynąć zgodnie ze znanymi modelami czasu cyklicznego i czasu linearnego, stając się tym, co autor *Płynnej nowoczesności* proponował nazwać, za Maffesolim – czasem puentylistycznym lub, za Nicolem Aubertem, czasem punktowym, który cechuje brak ciągłości i związku pomiędzy poszczególnymi punktami – momentami życia, które stają się chwilami na wieki²⁴.

Charles Taylor określił postulaty moralne dominujące w dyskursie późnej nowoczesności jako rozwinięcie etyki autentyczności, która przybierać może różnorodne postaci stylów życia, mód kulturowych czy zachowań codziennych, zbudowanych wokół idei samorealizacji. Przywołać tu można charakterystykę etyki autentyczności:

Wierność samemu sobie określa wierność własnej oryginalności, tzn. temu, co tylko ja sam mogę odkryć i wyśłowić. Artykułując to, zarazem określę siebie samego. [...] Takie jest właśnie intelektualne zaplecze nowoczesnego ideału autentyczności oraz retoryki samo-

²³ Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, Kraków 2009, s. 39.

²⁴ *Ibidem*, s. 40.

spełnienia i samorealizacji, za pomocą której jest on zazwyczaj wyrażony. Oto zaplecze, które nadaje siłę moralną kulturze autentyczności – w tym również jej formom najbardziej wynaturzonym, absurdalnym i trywialnym.

Swoje rozważania spuentował Taylor stwierdzeniem, że człowiek ma do czynienia z tym, co „nadaje sens postulatowi: «rób swoje» i «szukaj swojej własnej drogi»”²⁵.

Pochwyceni w sieć: mobilne społeczeństwo jednostek

Jak zatem przedstawia się kwestia poszukiwania własnej drogi w społeczeństwie wielokulturowym, w którym łatwiej jest znaleźć „nową kulturę” niż „nowego człowieka”, i którego procesy przypominają to, co hiszpański socjolog Manuel Castells określił mianem społeczeństwa sieciowego? Zatrzymać się tu przez chwilę należy na koncepcji autora *Galaktyki Internetu*, który stwierdził, że ma się obecnie do czynienia z radykalną przemianą tradycyjnych struktur społecznych, opierających się na wspólnocie wartości i organizacji społecznej. Zastępowane są one przez społeczności sieci, które „są budowane przez wybory i strategie aktorów społecznych, czy to będą jednostki, rodziny czy grupy społeczne”²⁶.

W rezultacie otrzymuje się nowy i dominujący typ relacji międzyludzkich, które opierają się na tworzeniu powiązań pomiędzy osobami dobranymi na zasadzie podobieństwa²⁷. Do podobnych wniosków doszedł omawiany już wcześniej Maffesoli, twierdząc, że współcześnie bycie samotnym nie jest równoznaczne z byciem wyizolowanym²⁸. Według ustaleń amerykańskich badaczy, Wellmana i Giulii, krąg osób, z którymi przeciętny mieszkaniec Stanów Zjednoczonych wchodzi w relacje interpersonalne można w przybliżeniu określić na tysiąc osób. Przy czym typowy Amerykanin zna tylko około dwunastu sąsiadów i nie więcej niż z jednym z nich wiąże go bliskie związki²⁹. Z kolei socjolog Judith Stacey wskazała na inne zjawisko społeczne, określane przez nią jako „akordeonowe gospodarstwa domowe” (*accordion house-holds*), które w zależności od zmieniających się potrzeb, czasowo zwiększają bądź zmniejszają liczbę swoich członków. Charakterystycznym elementem dla ich organizacji będzie tworzenie tzw. wspólnej kasy, z której w zależności od potrzeb wydziela się określone środki, co również stanowi przykład więzi emocjonalnej, której wyrazem staje się pomoc finansowa³⁰.

²⁵ C. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 2002, s. 35.

²⁶ M. Castells, *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, Poznań 2003, s. 147.

²⁷ *Ibidem*, s. 146.

²⁸ M. Maffesoli, *Czas plemion...*, s. 208.

²⁹ M. Castells, *Galaktyka...*, s. 147–145.

³⁰ Cyt. w: C. M. Renzetti, D. J. Curran, *Kobiety mężczyźni i społeczeństwo*, Warszawa 2008, s. 244.

Claire M. Renzetti i Daniel J. Curran, podsumowując stan badań nad współczesną rodziną nuklearną wskazali, że podstawowymi atrybutami jakości życia rodziny przestają być rzeczy dotąd z nią kojarzone, np. akt ślubu, wspólne zamieszkanie czy posiadanie potomstwa, a stają się nimi więź emocjonalna i finansowa. Zmianie ulegają również relacje o charakterze seksualnym, które podobnie jak sama rodzina, osiągają o wiele większą różnorodność i skalę ekspresji³¹. Nowe modele życia rodzinnego wiąże Castells z kryzysem rodziny patriarchalnej i wzorów, które przez nią były sankcjonowane³². Omawiając stan badań nad zmieniającą się formułą rodziny we współczesnym społeczeństwie stwierdził, że obecnie nie ma już jednego dominującego typu związków, natomiast regułą staje się ich zróżnicowanie. Wydaje się, że spośród nowych czynników określających życie rodzinne, na plan pierwszy wysuwają się elementy, które nie miały wystarczającego zakorzenienia w dotychczasowej tradycji, będą nimi: sieci wsparcia, wzrastająca rola kobiet oraz sukcesywność partnerów i wzorów przez cały cykl życiowy³³.

Obserwacje wzmiankowanych badaczy pokrywają się z wizją, którą na początku lat 70. XX w. roztoczył Alvin Toffler. W *Szoku przyszłości*, bazując na obserwacjach i opiniach ówczesnych badaczy reprezentujących nauki społeczne, wskazał na postulowane modele rodziny nazwane przez niego rodziną opływową, której wyróżnikiem będzie absolutna mobilność oraz jej przeciwieństwo – komunę rodzinną, w której funkcje rodzicielskie nie będą związane z bezpośrednim pokrewieństwem, ale świadomym przyjęciem określonych obowiązków. Inne postulowane modele bliskiej przyszłości to rodziny geriatryczne, tymczasowe, próbne, złożone z osób tej samej płci oraz rodziny zawodowe³⁴. W tym kontekście Toffler przywołał słowa antropolog Margaret Mead, która zauważyła, że ludzie zmierzają do sytuacji, w której „rodzicielstwo będzie udziałem tylko niektórych rodzin, nastawionych na wypełnianie tej funkcji, jaką jest wychowywanie dzieci”. Co z pozostałymi rodzinami? Jak przekonuje Mead, „pozostała część ludzkości będzie funkcjonować – po raz pierwszy w dziejach – jako wolne i niezależne jednostki”³⁵.

Mobilne społeczeństwo jednostek uwolnionych od więzów rodzinnych stanowi, jak z kolei uznali Paweł Dybel i Szymon Woźniak, cechę społeczeństwa rynkowego, którego urzeczywistnieniem będzie społeczeństwo bez dzieci. Ma się tu do czynienia z nową formą zarobkowania, czyli hegemonią pracy niemate-

³¹ *Ibidem*.

³² Między innymi wskazuje on cztery elementy kryzysu rodziny patriarchalnej, którymi są: wzrost liczby rozwodów i separacji, zmiany o charakterze demograficznym (starzenie się społeczeństw wysoko uprzemysłowionych), rosnąca liczba kryzysów małżeńskich, rosnąca trudność w pogodzeniu życia domowego i pracy oraz zmiana percepcji tradycyjnych ról społecznych. Zob.: M. Castells, *Sila tożsamości*, Warszawa 2008, s. 182–185.

³³ *Ibidem*, s. 263.

³⁴ A. Toffler, *Szok przyszłości*, Warszawa 2007, s. 206–217.

³⁵ *Ibidem*, s. 209.

rialnej, która rzutuje między innymi na kształt rodziny i formy relacji interpersonalnych. Pośród składowych produkcji niematerialnej umieścić można wytwory o charakterze produkcji językowej – zatem produkcję informacji, wiedzy, kodów, tekstów, idei, reguł społecznych itp., oraz produkcji afektywnej związanej z „produkowaniem” emocji: poczucia spokoju, bezpieczeństwa, satysfakcji, ale też podniecenia seksualnego. Praca niematerialna powoli zaciera granice pomiędzy czasem wolnym a czasem pracy i wykazuje tendencję do kolonizowania całego życia³⁶.

W przywoływanych koncepcjach wielokulturowość jest jednym z elementów metamorfozy społecznej, przeobrażenia starych i skostniałych struktur – oczywiście z punktu widzenia zagorzałych krytyków – w bardziej zróżnicowany model pozostający w gestii kultury konsumpcyjnej. Ekonomia i praca w znacznie większej mierze generują poczucie wyobcowania niż zetknięcie z odmiennością kulturową. Takie, nieco mechanistyczne podejście do kwestii współczesnej rodziny, odsyła do wcześniejszych funkcjonalistycznych interpretacji. Jane Collier, Michelle Rosaldo i Sylvia Yanagasiko w artykule o prowokacyjnym tytule *Czy rodzina istnieje?*, postawiły tezę, że współczesna rodzina jest jedynie konstruktem ideologicznym związanym z nowoczesnym państwem, nie jest natomiast instytucją, której przeznaczeniem byłoby zaspokajanie uniwersalnych ludzkich potrzeb:

świadomość, że rodzina nie jest konkretną „rzeczą”, która spełnia konkretne „potrzeby”, lecz jest ideologicznym konstruktem o moralnych założeniach, może prowadzić do bardziej wyrafinowanej analizy zmiany historycznej w amerykańskiej czy zachodniej rodzinie [...]. Wraz z usunięciem produkcji ze sfery rodzinnej maleje potrzeba istnienia ścisłych zasad i jasnego autorytetu w rodzinie [...]. Jednocześnie ludzie, którzy muszą teraz pracować w przestrzeni bezosobowej, potrzebują przystani, gdzie otrzymaliby emocjonalne wsparcie i wdzięczność³⁷.

Prowadzi to do wyłonienia się „rodziny towarzyszącej”, o funkcji ekspresyjnej. Tradycyjna koncepcja rodziny określa w istocie ekspresję moralności, stan etycznej świadomości całego społeczeństwa i jego ideologicznych uwarunkowań. W ślad za interpretacjami funkcjonalistycznymi można analizować, w jaki sposób rodzina adaptuje się do zmieniających się realiów społeczno-gospodarczych (co determinowało funkcjonalistyczne ujęcia), ale można też spojrzeć na rodzinę jako element składowy ideologii państwowej (polityki rodzinnej i szerzej – polityki) oraz część polityki kulturowej. Rodzina pozostaje w opozycji do modelu rynku, co określa z jednej strony jej wartość, a z drugiej podważa jej uniwersalny charakter, gdyż nie każde społeczeństwo buduje tego typu opozycję³⁸.

³⁶ P. Dybel, S. Woźniak, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa 2008, s. 197.

³⁷ J. F. Collier, M. Z. Rosaldo, S. Yanagisako, *Czy rodzina istnieje? Nowe ujęcie antropologiczne*, [w:] *Gender perspektywa antropologiczna*, t. 1: *Organizacja społeczna*, red. R. E. Hryciuk, A. Kościańska, Warszawa 2007, s. 73.

³⁸ *Ibidem*, s. 70.

Praca i dążenie do finansowego zabezpieczenia oraz presja kultury popularnej stanowią więc istotne elementy odpowiedzialne za uniformizację stylów życia i po części samych zasad etycznych. Jeżeli jednak z obszaru kultury wyodrębni się zjawisko religijności oraz ról społecznych sankcjonowanych przez określony system wierzeń, wówczas kwestie światopoglądowe nie będą już tylko jednym z wielu czynników wpływających na postrzeganie odmienności, ale będą też czynnikiem różnicującym oraz wartościującym i to zarówno ze strony „gospodarzy”, jak i „gości”. Społeczności, w których religia i odmienne sposoby życia (modele życia rodzinnego, towarzyskiego, style spędzania czasu wolnego, wychowywanie dzieci, status kobiet) stają się przedmiotem konfliktu dzielącego społeczeństwo, zbadali Paul M. Sniderman i Louk Hagendoorn. Holenderscy badacze – biorąc za przykład politykę wielokulturowości prowadzoną w ich rodzimym kraju – pokusili się o bardziej ogólne wnioski dotyczące możliwości pokojowego współistnienia społeczności, których systemy kulturowe i religijne wzajemnie się wykluczają. Na przykładzie holenderskich wyznawców islamu (imigrantów i dzieci imigrantów) ukazali oni, że najlepiej nawet realizowana polityka wielokulturowości nie może opierać się jedynie na wzorach ideologicznych (wymóg tolerancji, pomoc ubogim i potrzebującym). Nie stanowi większego problemu przekonanie Holendrów do akceptacji odmiennych stylów życia i zachowania tolerancji w kontaktach międzykulturowych, ale praktyka ta w żaden sposób nie przygotowuje rodowitych mieszkańców do życia w kraju podzielonym na zantagonizowane i nieprzystające do siebie kulturowe getta, których mieszkańcy zwyczajnie nie chcą integrować się ze społeczeństwem³⁹.

Analizując zmienne elementy polityki wielokulturowości, poczynając od wczesnych tendencji do asymilacji przybyszów (nauka języka, powiązanie z systemem edukacyjnym, praca), po praktykowaną współcześnie zgodę na faktyczną ich odmienność i niezależność, pokazują, że nie ma polityki doskonałej. Obie społeczności wzajemnie się stygmatyzują i postrzegają w kategoriach zagrożenia, odwołując się przy tym do własnego dziedzictwa kulturowego. Pomiędzy skrajnymi stanowiskami mieści się szara strefa tożsamości hybrydycznych, powstałych w synkretycznym tyglu kultur, na przecięciu systemów etycznych, religijnych i obyczajowych, czyli w zakresie oddziaływania kultury postmodernistycznej, z jej kontestacją tradycji i fascynacją przenikaniem się kultur.

Społeczeństwo wielokulturowe wytwarza i konfirmuje systemy etyczne, których genezę wyprowadzić można z wielu nieprzystających do siebie i nierzadko sprzecznych tradycji filozoficznych, religijnych i kulturowych wzorów zachowań. Andrzej Szahaj w studium poświęconym idei wielokulturowości – wskazał, za Arthurem Schlesingerem, terapeutyczny i rewitalizacyjny charakter multikulturalizmu, ułatwiającego odbudowywanie poczucia przynależności, zwłaszcza

³⁹ P. M. Sniderman, L. Hagendoorn, *When Ways of Life Colide: Multiculturalism and Its Discontents in the Netherlands*, Princeton 2007.

w epoce unifikującej globalizacji. Wspomniany Schlesinger kwestie te postrzegał w następujący sposób:

Im bardziej ludzie czują, że dryfują w pustym, bezosobowym, anonimowym morzu, tym bardziej rozpaczliwie zmierzają ku znajomemu, zrozumiałemu, bezpiecznemu schronieniu, tym bardziej hołubią politykę tożsamości. Integracja i dezintegracja żywią się sobą nawzajem. Im bardziej świat się integruje, tym bardziej w tych postideologicznych czasach ludzie skupiają się wokół swojej grupy, coraz bardziej definiowanej przez lojalności etniczne i religijne⁴⁰.

Monokultury przeszłości – tożsamości w dobie medialnej

Społeczne confirmowanie inności i jej stygmatyzacja ma charakter wytwórczy – tej koncepcji poświęcili uwagę Michael Hardt i Antonio Negri, prezentując wizję imperium jako monokultury przeszłości.

Odmienność rasowa jest czymś w rodzaju czarnej dziury, która potrafi wchłonąć wszelką zdolność do zła, barbarzyństwo, rozpasaną seksualność [...]. Czystość tożsamości, zarówno w sensie biologicznym, jak i kulturowym, jest rzeczą największej wagi, kwestia utrzymania granicy jest źródłem poważnego niepokoju⁴¹.

Za pomocą wytwarzania „inności” wszelkie przejawy różnic kulturowych można postrzegać jako zagrożenie i metaforyczną truciznę, która przenika do krwiobiegu wartości i idei kluczowych dla kultury europejskiej. Analogicznie do społecznych imaginariów Taylora, ów zagrażający społeczności i rodzinie Zachodu barbarzyńca (najczęściej utożsamiany z islamskim fundamentalizmem) staje się karykaturalną ilustracją zła niemalże w czystej postaci.

Wielokulturowość oznacza przyzwolenie na świat, który wymyka się monotonnemu dyktatowi idei sprowadzonych do funkcji czysto reprezentatywnych i mających charakter obrazkowy. Ten aspekt kultury współczesnej stał się przedmiotem dociekań Giovanniego Sartoriego, który współczesnego człowieka określił mianem *homo videns* – człowieka patrzącego, uzależnionego od medialnych przekazów zbudowanych wokół prymatu obrazu i zubożonego myślenia obrazowego. Zasady etyczne stają się prostymi wizualizacjami społecznych ról, odgrywanych zgodnie z prostymi i wyzbytymi głębi przekazami kultury popularnej. Pojęcia abstrakcyjne wypierane są przez wizualizacje emocji, które nie roszczą sobie prawa do tłumaczenia ludzkiego zachowania, a jedynie pokazują ich proste manifestacje. Sartori zauważył:

Niektóre słowa abstrakcyjne (niektóre, nie wszystkie) są w jakiś sposób przetłumaczalne na obrazy. Chodzi jednak zawsze o tłumaczenia będące tylko niezbyt wiernymi i zubożonymi

⁴⁰ A. Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości I politycznej poprawności*, Kraków 2004, s. 130.

⁴¹ M. Hardt, M. A. Negri, *Imperium*, Warszawa 2005, s. 140.

surogatami pojęcia, które próbują „wizualizować”. Na przykład *bezrobocie* przekłada się na obraz bezrobotnego, *szczęście* – na fotografię uśmiechniętej twarzy, *wolność* – na wizerunek osoby wychodzącej z więzienia. Możemy jeszcze co najwyżej zilustrować pojęcie *równości*, pokazując dwie kule bilardowe i mówiąc „oto rzeczy jednakowe”, lub zilustrować pojęcie *inteligencji*, pokazując mózg. To jednak tylko wypaczone odbicia omawianych pojęć⁴².

Prowadzi to do sytuacji, w której następuje odwrócenie procesu myślenia dotąd opartego na przekroczeniu poznania zmysłowego, które znajduje swoje dopełnienie w myśleniu abstrakcyjnym, by w czasach współczesnych dokonać zwrotu od idei do czystego postrzegania.

Pokazanie bezrobotnego w żaden sposób nie pozwala zrozumieć, dlaczego istnieje bezrobocie, ani jak je można zwalczać. W tej samej mierze obraz skazańca opuszczającego więzienie nie wyjaśnia idei wolności, obraz biedaka nie wyjaśnia ubóstwa, wizerunek chorego nie wyjaśnia istoty choroby. Podsumowując, cała wiedza gatunku *homo sapiens* rozwija się w sferze *mundus intelligibilis* (sferze koncepcyjnej, idei, myśli), która w żaden sposób nie jest *mundus sensibilis* (światem postrzegającym przez nasze zmysły). Sedno w tym, że telewizja odwraca proces rozwoju od zmysłowości ku inteligencji, kieruje nas na powrót do *ictu oculi*, do czystego, prostego widzenia⁴³.

Proces ten nie omija również tego, co określić można jako horyzont etyczny, którego perspektywa zostaje zubożona do punktu widzenia jednostki. Analogicznie medialne kreacje kształtują również obraz rodziny i odmienności kulturowej, które stają się jedynie prostymi wizualizacjami postaw i modeli poddanych presji społecznych oczekiwań i tym sposobem podatnych na wszelkiego rodzaju ideologiczne oddziaływania. Jednocześnie taki styl ukazywania rzeczywistości nie tylko razi dosłownością, ale generuje zachowania, które oparte są na prostym działaniu mimetycznym. Sferą naśladowczą będzie tu powielanie gotowych wzorów nabytych w procesie uczenia się, „oglądania” – ogólnie życia uspołecznionego. To rodzaj społecznej maski zastępującej indywidualne oblicze, której mimika staje się swoistą owadzią mimikrą, zdolnością do zatracania się w feerii kolorów.

Tożsamości i hybrydy

Stopniowy prymat obrazu i kultury obrazkowej generuje szereg zachowań zbudowanych na bazie przedstawienia teatralnego, którego uczestnicy – podobnie jak w utworach dramatycznych – zajmują z góry upatrzone stanowiska – role społeczne. Kwestia społeczeństwa wieloetnicznego i funkcjonowania różnych modeli życia rodzinnego wywiedzionych z tradycji różniących się, co do swo-

⁴² G. Sartori, *Homo videns. Telewizja i postmyślenie*, Warszawa 2007, s. 27.

⁴³ *Ibidem*.

jej genezy może być interpretowana przez teorie hybrydyzacji i ich wpływu na powstanie tożsamości mieszanych zbudowanych wokół odmiennych postulatów etycznych. Jan Nederveen Pieterse rozróżnił hybrydyzację strukturalną i kulturową. Hybrydyzacja strukturalna odnosi się do funkcjonowania obszarów, które ze swej natury mają charakter mieszany (metropolie w rodzaju Miami czy Singapuru, strefy przygraniczne) i wiąże się ze zwiększeniem zakresu możliwości uczestnictwa w różnych formach życia społecznego. Hybrydyzacja kulturowa opisuje nie tyle możliwości, ile reakcje kulturowe o tak różnym biegunie znaczeniowym, jak asymilacja, izolacja, segregacja, aż po stworzenie kulturowych hybryd, które zacierają granice kulturowe⁴⁴.

Chris Barker zaproponował typologię hybrydyzacji (i tożsamości hybrydycznych), wyróżniając sześć rodzajów kombinacji kulturowych. Można zatem mówić o tym, że:

- dwie odmienne tradycje oddzielone są od siebie czasem i/lub przestrzenią – jest to obszar nacjonalizmu i absolutyzmu etnicznego,
- dwie oddzielne tradycje kulturowe są zestawione w czasie i przestrzeni, a ich przedstawiciele definiują siebie w zależności od aktualnej potrzeby i płynnie przechodzą pomiędzy tożsamościami,
- kultury mają charakter ponadlokalny, hybrydyzacja następuje w wyniku dostrzeżenia różnicy a jej skutkiem jest stworzenie nowej jakości (np. określenie siebie mianem meksykańskiego Amerykanina),
- tradycje kulturowe rozwijają się w oddzielnych lokalizacjach, ale wytwarzają sposoby identyfikacji, oparte na dostrzeganym podobieństwie,
- jedna z tradycji okazuje się dominującą i wchłania kulturę drugą (asymilacja, imperializm jako unicestwienie kultury zależnej),
- to wspólnota interesu odpowiada za wytworzenie nowych form tożsamości, układających się wzdłuż linii klasy, etniczności, płci kulturowej, podobieństwo jest konsekwencją przyjętej strategii⁴⁵.

Michael Herzfeld posłużył się w kontekście tworzenia tożsamości idiomatycznych (w tym zjawiska kreolizacji – stanowiącego odpowiednik procesu hybrydyzacji) pojęciem „zażyłości kulturowej” (*cultural intimacy*) i metaforą „społeczności znajomych twarzy”. Oba terminy wskazują, że poczucie przynależności do większej zbiorowości ma – bądź przynajmniej może posiadać – charakter emocjonalny i intymny⁴⁶. Pojawia się kwestia „wspólnot wyobraźniowych” powstałych nie na zasadzie racjonalnego gromadzenia danych ilościowych, zbierania doświadczeń, strukturyzowania wiedzy, ale przez poczucie przynależności. W tym kontekście odmienne wzorce kulturowe mogą współistnieć nie tylko na

⁴⁴ Cyt za: C. Barker, *Studia kulturowe*, Kraków 2005, s. 293.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 294.

⁴⁶ M. Herzfeld, *Zażyłość kulturowa: poetyka społeczna w państwie narodowym*, Kraków 2007, s. 17 i nast.

zasadzie hybryd w kulturze dominującej, ale również jako element współtworzący kulturę dominującą.

Orędownikiem rewizji podziałów opartych na prostych dychotomiach „swój” – „obcy”, „centrum” – „peryferia”, był Homi K. Bhaba, w którego wizji kultury wszelkie podziały binarne mają charakter totalizujący i zewnętrzny, jako wytwór określonego dyskursu politycznego (imperialnego, kolonizacyjnego). Bhaba wprowadził pojęcie „pęknięcia” – jedną z wielu metafor, za pomocą której opisuje proces rozszczepiania się i hybrydyzacji sposobów przedstawiania rzeczywistości i w konsekwencji manifestacji różnych form tożsamości: etnicznych, regionalnych, narodowych i indywidualnych. W takim samym stopniu mylące jest eksponowanie kulturowego pluralizmu, z jego deklaratywnym egalitaryzmem, jak i opowiadanie się za kulturowym relatywizmem, zbudowanym wokół wizji możliwości współistnienia w tym samym uniwersum różnych kultur⁴⁷. Człowiek żyje obecnie w epoce „rozcięcia” i hybrydyczności, której znamieniem będzie próba powtórnego zapisania czy też odczytania kultury, ale odnoszonej do określonej wizji przyszłości. Bhaba użył w tym kontekście pojęcia „przeszłości projekcyjnej”, która

umożliwia zapisanie nowoczesności jako historycznej narracji odmienności penetrującej formy antagonizmu społecznego i sprzeczności społecznej, które nie doczekały się właściwej reprezentacji, tożsamości polityczne w procesie powstawania, wypowiedzenia kulturowe w akcie hybrydowym, w procesie przekładu i przewartościowania różnic kulturowych⁴⁸.

Konsekwencje postulowanego „pęknięcia” widoczne będą w możliwości artykulacji różnicy kulturowej w przestrzeni kultur dominujących: etnicznych i politycznych, tym samym kwestia relacji pomiędzy poczuciem przynależności a manifestacją odmienności przybierać będzie coraz bardziej hybrydyczny charakter. To nie kultura stanowi źródło konfliktu międzykulturowego, ale praktyki dyskryminujące wytwarzające zróżnicowanie kulturowe w postaci znaków autorytetu, które odkształcają i redefiniują kulturę. Hybrydyczność stanowi odpowiedź na słabnącą władzę autorytetów, jest mechanizmem obronnym, jeśli można posłużyć się tym terminem w odniesieniu do całych społeczności⁴⁹.

Przywoływane teorie z zakresu antropologii i socjologii globalizacji, wskazują że nie ma jednego modelu opisującego moment spotkania kultur. W prezentowanych rozważaniach wskazane zostały możliwe sposoby interpretowania zjawiska przenikania kultur w kontekście alternatywnych stylów życia – w tym życia rodzinnego. Pokróćce opisane zostały mechanizmy kształtujące tożsamość, która podlega weryfikacji przez odniesienie do kreacji odmienności. Waldenfels podkreślał, że we współczesnym, europejskim, zachodnim, chrze-

⁴⁷ H. K. Bhabha, *Miejsca kultury*, Kraków 2010, s. 272–273.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 281.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 115.

ścijańskim sposobie postrzegania „obcości”, wyodrębnić można dwie linie percepcji: poprzez fascynację i poprzez wrogość. Za Gergenem wskazać też można na proces zanikania pojęcia „ja” w kulturze współczesnej – odwołując się do idei kryzysu tożsamości, interpretowanej jako proces nasycania „ja” technikami wpływu i nieustannej konfrontacji z innymi kreacjami tożsamości. Koncepcje obcości i rozmytej tożsamości umieszczone zostały w kontekście przemian, które zachodzą w społeczeństwie późnej nowoczesności. Przemian związanych nie tylko z migracjami ludzi, ale również idei i samych kultur postrzeganych również – za Pawłem Dyblem i Szymonem Wróblem – jako efekt zmian będących konsekwencją przemian natury ekonomicznej. Przywołana w końcowych akapitach teoria hybrydyzacji oraz sposoby tworzenia/kreowania/wyobrażania tożsamości zbiorowych pokazuje, że wrogość, a z drugiej strony zarazem fascynacja odmiennością, nie wyczerpują możliwych sposobów interakcji pomiędzy kulturami a społecznościami.

Bibliografia

- Appaduri A., *Strach przed mniejszościami: esej o geografii gniewu*, przeł. M. Bucholc, PWN, Warszawa 2009.
- Barker C., *Studia kulturowe*, przeł. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Bauman Z., *Konsumowanie życia*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Bhabha H. K., *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Castells M., *Sila tożsamości*, przeł. S. Szymański, PWN, Warszawa 2008.
- Castells M., *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, przeł. T. Hornowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2003.
- Collier J. F., Rosaldo M. Z., Yanagisako S., *Czy rodzina istnieje? Nowe ujęcie antropologiczne*, [w:] *Gender perspektywa antropologiczna*, t. 1: *Organizacja społeczna*, red. R. E. Hryciuk, A. Kościańska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 60–75.
- Dybel P., Woźniak S., *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008.
- Gandhi L., *Teoria postkolonialna*, przeł. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.
- Gergen K. J., *Nasycone „ja”. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, przeł. M. Marody, PWN, Warszawa 2009.
- Hardt M., Negri A., *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2005.
- Herzfeld, *Zażyłość kulturowa: poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Kuper A., *Kultura model antropologiczny*, przeł. I. Kolbon, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

- Nisbett E., *The Geography of Thought How Asians and Westerners Think Differently... and Why*, The Free Press, New York–London–Toronto–Sydney–Singapore 2003.
- Maffesoli M., *Czas plemion: schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. M. Bucholc, PWN, Warszawa 2008.
- Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu*, red. P. P. Wierner, przeł. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Renzetti C. M., Curran D. J., *Kobiety mężczyźni i społeczeństwo*, przeł. A. Gromkowska-Melosik, PWN, Warszawa 2008.
- Sartori G., *Homo videns. Telewizja i postmyślenie*, przeł. J. Uszyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
- Sniderman P. M., Hagendoorn L., *When Ways of Life Colide: Multiculturalism and Its Discontents in the Netherlands*, Princeton University Press, Princeton 2007.
- Szahaj A., *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków 2004.
- Taylor C., *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.
- Taylor C., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.
- Toffler A., *Szok przyszłości*, przeł. W. Osiatyński E. Ryszka, E. Woydyłło-Osiatyńska, Kurpisz Publishing, Warszawa 2007.
- Waldenfels B., *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- Waldenfels B., *Topografia obcego: studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.